

Pressupostos para o não-saber: do niilismo ao desfazimento do eu e a vacuidade em Nishitani

Presuppositions for Empty-knowledge: from Nihilism to the Undoing of Self and Emptiness in Nishitani

Eder Soares Santos^I, Symon Pereira de Morais^{II}

Resumo: Pretende-se mostrar, a partir do pensamento de Keiji Nishitani, os pressupostos para a discussão sobre o “vazio-saber” e que passa pela questão do niilismo e da vacuidade em sua filosofia. O problema do niilismo em Nishitani, diferente da perspectiva adotada pelos filósofos ocidentais, não está ligada a ideia de que o Eu frente ao Nada perde seus fundamentos e sua existência, deixando de ter sentido. Pelo contrário, é no encontro com o Nada que o homem pode descobrir e entrar em contato com sua verdadeira essência, uma vez que, é nesse encontro que sua existência se revela. Isso só seria possível caso o Eu realizasse um processo de auto abertura, um salto para dentro da Vacuidade (Sunyata), para que aí sua verdadeira face se revele e ele possa encontrar seu verdadeiro ser. Pretende-se desenvolver esses desdobramentos ao longo do artigo.

Palavras-chave: Não-saber; Nishitani; Niilismo; Eu; Vacuidade.

Abstract: The aim is to show, from the thought of Keiji Nishitani, the presuppositions for the discussion about "empty-knowledge" and that it goes through the problem of nihilism and emptiness in his philosophy. The problem of nihilism in Nishitani, unlike the perspective adopted by Western philosophers, is not linked to the idea that the Self in facing Nothing loses its foundations and its existence, ceasing to have a meaning. On the contrary, it is in the encounter with Nothing that man can discover and come into contact with his true essence, since it is in that encounter that his existence is revealed. This would be possible if the Self realizes a process of self-opening, a jump into the Emptiness (Sunyata), so that its true face will reveal itself and it will find its true being. We intend to develop these unfolding throughout this article.

Keywords: Non-knowledge; Nishitani; Nihilism; Self; Emptiness.

^I Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas com estágio na Universitat Freiburg. Professor na Universidade Estadual de Londrina. edersan@uel.br.

^{II} Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. symon.p.morais@gmail.com.

A caminho de não-saber

No ocidente, desde da antiguidade grega, o saber é pensado a partir do espanto, da perplexidade diante das coisas e eventos; perplexidade que causa uma quebra na corrente dos pensamentos cotidianos. Essa quebra abre um espaço de distanciamento entre a pessoa e a coisa admirada e, por consequência, coloca-a na posição de admirador/observador e na necessidade de querer mais saber sobre o acontecimento observado¹. Essa atitude demanda a se perguntar pelo “o que é...”, a procurar pela totalidade das coisas e, em última instância, pelo fundamento último sobre o qual ela se assenta.

Todavia, pode o saber se originar de alguma outra fonte de estimulação? Também na cotidianidade da vida há outros fatos que nos levam a refletir tais como a velhice, a doença, a morte. Essas são várias experiências de vida que apontam para o fato de nossa finitude. Assim, também a transitoriedade da vida e de todas as coisas nos colocam diante de uma questão que ao invés de causar perplexidade como admiração nos causa grande sofrimento e angústia. E assim se pergunta: por que tudo tende a nada?

Na pergunta pelo “que é” de alguma coisa somos levados a questionar o ente enquanto tal. No porquê do nada somos forçados a refletir sobre a finitude das formas de existência e sua transitoriedade.

No pensar a partir da transitoriedade também se rompe com o fluxo normal da cadeia de pensamentos cotidianos e se cria um distanciamento². Entretanto, agora, de outra natureza, pois neste caso o questionar da questão volta-se sobre o questionador. O questionamento evidenciado pela experiência cotidiana revela o fato da transitoriedade. E esta, por sua vez, é base para um saber que não se funda em nenhuma verdade indubitável, pois seu solo se desfaz numa falta de fundamentos, no vazio.

Na nossa vida cotidiana – bem como na acadêmica e científica – vivemos centrados em um eu convencido de saber a natureza de todas as coisas (ou de quase todas) e condicionamos nossas vidas por esse saber. Entretanto, ao mesmo tempo, somos confrontados insistentemente com nossa finitude e transitoriedade; e, como afirma Elberfeld, essa contradição fundamental da existência humana é o ponto de partida para a mais pura verdade do sofrimento³.

O autoconhecimento centrado no eu é fonte de sofrimento. Para evitá-lo é preciso desprender-se desse eu. Pensa-se assim na doutrina do não-eu (anātman) e na “cooriginação dependente” que, de forma muito resumida, significa que não há um ponto fixo de substancialização para nada e que todas as coisas são dependentes umas das outras, estando sempre em constante relação, e, ao mesmo tempo sempre vazias em si mesmas. Como esclarece Giacoia:

Ter uma essência ou substância significaria existir em si e por si, como sujeito de propriedades intrínsecas. No entanto, todos os fenômenos existem unicamente em virtude de relações extrínsecas. Ora, tudo aquilo cuja existência depende de outra coisa, a saber, tudo aquilo que se origina dependentemente, não tem uma natureza substancial, ou uma realidade em si mesmo. Portanto, desse ponto de vista, tais coisas são essencialmente vazias; ora, como todas as coisas se originam dependentemente, então todas

¹ Ver ELBERFELD, Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus, 2005.

² Op. cit.

³ Op. cit.

elas são substancialmente vazias, sua existência verdadeiramente real é esse mesmo vazio.⁴

Nesse sentido, o saber também é vazio de saber: é um vazio-saber. Isso significa dizer que um saber se desenvolve em meio a relações e movimentos que se desfazem em pensamentos e formas de sentimentos que não encontram fixidez, pois também não há um eu no qual se assentar ao mesmo tempo em ele sempre encontra lugar de assento no eu.

O saber de um vazio-saber desvela que aquilo que sabemos enquanto o “que é” é apenas um momento transitório no movimento de muitas relações entre coisas e que as verdades incontestáveis são fontes de apegos do eu. Neste artigo, não nos aprofundaremos ainda sobre as consequências de um vazio-saber, mas direcionaremos nossa atenção para os pressupostos necessários apontados por Nishitani para compreender essa relação de cooriginação dependente entre saber e vazio-saber. Essa discussão passa em Nishitani pela relação niilismo-vacuidade.

Niilismo como reflexo do Eu

Nishitani entende que, o Niilismo em sua época, é encarado como um sentimento derivado de uma tendência europeia à negatividade decorrente da era pós-guerra, que é responsável por moldar todas as teorias das filosofias humanistas e existencialistas desse período, principalmente, àquelas desenvolvidas por pensadores como Sartre, Heidegger, Camus entre outros.

Ao considerar essas filosofias como exemplos para formular sua concepção do problema, o filósofo quer demonstrar que o sentimento niilista em si, é também, inerente ao próprio indivíduo e que ao construir determinada filosofia esse indivíduo é influenciado por essa suposta tendência de sua época – a era pós-guerra – que reflete em sua obra como “um desejo em si”.

Entretanto, segundo Nishitani, essa abordagem acarreta uma séria implicação para a compreensão da totalidade do problema do Niilismo, porque, quando ele se torna, antecipadamente, um “desejo de época” sua compreensão é obstruída, uma vez que, a tendência ou desejo de ser niilista, é automaticamente um sintoma do Niilismo.

O Niilismo em si, caracteriza-se como algo que retira dos indivíduos a capacidade de vincular-se a qualquer fonte segura de conhecimento e esvai qualquer visão metafísica de mundo possível, por isso, ao considerar que essa visão (que está particularmente vinculada aos pensadores ocidentais) se reflete na compreensão do problema, não há possibilidade de compreender sua real dimensão. Isso tem um efeito grave, uma vez que, afeta o sentido que o Niilismo adquire no Japão, principalmente, porque ao aderir a essa tendência niilista Ocidental, os japoneses estariam aceitando o pressuposto de que, em seu interior, eles também têm o desejo de ser niilistas, simplesmente para aderir a tendência da época.

Outro problema subjacente a vontade de ser niilista é a imparcialidade. Enquanto os japoneses tomam para si essa vontade alheia a eles e presente no cerne da discussão sobre o Niilismo e a admitem, sem questionar, por considera-la algo certo, simplesmente, porque consideram corretas as concepções dos filósofos Ocidentais, eles estão apenas demonstrando que estão olhando para o problema de forma imparcial.

Para Nishitani, o Niilismo em si não é um tema que admite imparcialidade, não é um tema que pode ser tratado apenas como algo que se deve saber para “(...) não ser deixado

⁴ GIACOIA, Sortilégios da individuação: cooriginação dependente e vacuidade. Uma reflexão a partir de Nãgārjuna e Nishida, 2017, p. 186.

para trás em uma conversa (...)”⁵. É preciso se posicionar: ou aceitamos o Niilismo em sua totalidade ou nem será possível aproximar-se dele realmente.

Assim, qualquer filosofia que admitisse que o Niilismo pode ser tratado com imparcialidade, o tornaria um problema apenas de cunho social, e lançaria a responsabilidade de sua resolução para a sociedade, o que de fato não deve acontecer. Principalmente porque é um tema que necessita de uma análise mais profunda, em relação mais íntima com o “Eu em si”⁶. Nesse sentido, o Niilismo efetivamente, só é um problema que se manifesta diretamente quando o “Eu” se torna um problema em sua relação com si mesmo no âmbito da subjetividade no momento em que suas crenças se esvaem, e o que resta é apenas o vazio. Contudo, Nishitani percebe que há uma inconsistência nesse argumento, pois reside aí a possibilidade de se cometer o perigoso erro de transformar o Niilismo em uma questão objetiva presente dentro do Eu.⁷

Para ele, se o ponto de vista da observação for adotado para analisar a própria subjetividade, o Eu permanecerá dividido em dois, ou seja, um que observa e um que é observado, levando a um impasse ontológico, que diz respeito ao conhecimento do ser em si. Enquanto o Eu permanecer como observador, o ser em si não poderá se revelar, tornando impossível encontrar o caminho existencial para o ser, e como consequência disso, se a questão do Niilismo tem relação direta com a existência do Eu. Enquanto ser em si, ela não poderá se tornar clara.

Essencialmente, Nishitani acredita numa necessidade de unificação entre esses dois “Eus”, porque, nesse momento a existência se transforma em ponto de interrogação, em nulidade. Torna-se uma experiência por trás da existência desse Eu, simplesmente, porque já não é possível a coexistência – de dois Eus independentes (o Eu questionador, e o Eu questionado) – então, o “Eu” é obrigado a se tornar um só, e resolve não se esconder disso e o Niilismo se revelará efetivamente.

Assim, ao se tornar um só, ou melhor, tornar-se a si mesmo como tal, o Eu pode finalmente encontrar sua verdadeira face, sua existência real.⁸ Esta seria, pela primeira vez, a manifestação da relação do Eu com a subjetividade apresentada da forma mais pura, em seu sentido verdadeiro. Na dissolução do embate entre o “ser em si” e a sua busca pelo fundamento escondido por trás de sua face real fica evidente porque, o Niilismo deve ser tratado como um problema do Eu. Nishitani, conclui:

Em suma, o Niilismo recusa tratamento como meramente um problema externo para a si mesmo, ou até mesmo a contemplação como um problema interno a cada ser individual. Esta é a essência do Niilismo. Este é o Mais primordial e fundamental das recusas várias que o Niilismo apresenta. O Niilismo demanda que cada indivíduo realize um experimento dentro do eu.⁹

O eu da nulidade: O desfazer-se do eu no vazio

⁵ NISHITANI, The Self-Overcoming of Nihilism, 1990, p.01.

⁶ Cf. *ibid*, p.02.

⁷ Cf. *ibid.*, 1990, p.02.

⁸ Essa existência real se dá no âmbito do problema da Vacuidade (Sunyata) que será abordado mais a frente neste artigo.

⁹ Cf. *idem*, *ibid*.

No Ocidente, a discussão sobre o Niilismo, geralmente¹⁰, é centrada na negatividade da relação que o homem estabelece com a religião. Para alguns filósofos ocidentais, o homem, ao perceber que a religião não pode mais dar sentido a sua vida, se depara com o Nada como um pano de fundo de sua existência, e essa situação lhe causa desespero e angústia, porque revela a ausência total de sentido para sua existência. Ele coloca frente a frente com o Niilismo. No entanto, de acordo com Nishitani, é justamente, na relação que o homem estabelece com a religião e com o Nada, que está a saída para o Niilismo.

Para entender melhor essa concepção deve-se tomar como ponto de partida algumas questões como: O que é a religião para os Ocidentais e para os Orientais? Qual é sua finalidade? Por que precisam dela? Essas perguntas, no momento em que aparecem, evidenciam um problema, já que,

(...) a religião parece ser algo que não precisa da pessoa que faz a pergunta sobre sua necessidade, pois, o mero fato de formular essas perguntas, equivale a admitir que ela se converta em uma necessidade. Onde quer que existam indivíduos colocando questões como estas, aí também emerge a necessidade da religião.¹¹

Esse fragmento, mostra que para Nishitani, a religião tem autonomia em relação ao ser humano, e por isso, sua existência independente das perguntas sobre sua existência e sua necessidade. Por outro lado, essas perguntas revelam que o homem vive uma relação de contradição com a religião, uma vez que, a negação de sua necessidade, é a maior demonstração de quanto ela é necessária.

Mas, qual a importância dessa argumentação para o problema do Niilismo?

Para Nishitani, a busca pela legitimação da necessidade religiosa, coloca os indivíduos em uma posição de dúvida, e traz à tona, o dilema de acreditar ou deixar de acreditar nos fundamentos religiosos. Ela desperta nos indivíduos, a incerteza com relação ao sentido de sua própria existência, e põe em cheque a existência da referência suprema que é Deus. Na hipótese da falta de Deus, os indivíduos são levados a questionar seu papel no mundo, principalmente, em termos de finalidade, e isso faz despertar neles a verdadeira busca religiosa.

Ao questionar a religião e deparar-se com a falta de uma certeza metafísica – como aquela certeza presente na existência de Deus – o ser humano é levado ao enfrentamento direto com a realidade, que o faz perceber que coisas antes necessárias a sua vida – por exemplo, bens materiais –, perdem sua utilidade e dão lugar a problemas de ordem estritamente pessoal, como a morte e a nulidade, que o privam de segurança em sua existência, e evidenciam que a falta de sentido dela é inerente a ele. Essa percepção o lança no abismo do Nada – que pode ser descrito como “(...) a negatividade absoluta a respeito do ser, da diversidade das coisas e dos fenômenos (...)”¹², e que Nishitani chama de “devir incessante da existência” – em que a presença do vazio torna-se constante. Isso quer dizer que, quando questiona a religião, o indivíduo questiona a si mesmo, e toma consciência da própria existência ele passa a enxergar a nulidade emergindo do fundo de sua existência para tornar-se uma questão relevante.

¹⁰ A palavra “geralmente” é utilizada aqui porque, não são todos os pensadores que trataram do Niilismo que o fizeram do ponto de vista da religião. Alguns filósofos como Jaspers, Stirner ou Heidegger, adotam pontos de vista diferentes. (Cf. VOLPI, *O niilismo*, 1999) A relação com a religião foi uma escolha que utilizamos porque é o campo a partir do qual Nishitani inicia suas reflexões sobre o Niilismo.

¹¹ NISHITANI, *La religión y la nada*, 1999, p. 37.

¹² Cf. *ibid.*, 1999, pp. 39 – 40.

Para Nishitani, o despertar para o si mesmo, não é algo que acontece de maneira autoconsciente, mas ocorre como uma “explosão” dentro do campo da consciência e da autoconsciência. A consciência que, por sua vez, é onde ocorrem as relações entre o Eu e as coisas, é também, o local onde aparece a nulidade. O campo da consciência é o da revelação, no qual o Eu é capaz de alcançar uma subjetividade que não pode ser objetivada a menos que exista um colapso nesse campo, para que no campo dos seres, se reconheça a nulidade como fundamento. Esse momento é o que Nishitani chama de “realização elementar”, e segundo ele, tem um alcance mais profundo que a autoconsciência, já que, no colapso da consciência, o Eu alcança a “si mesmo”, em seu sentido mais elementar e situa-se subjetivamente dentro do campo da nulidade.¹³ No processo de colapso da consciência, o ser em si e se desfaz, junto com o ser de todas as outras coisas. Esse desfazer-se, não é simplesmente considerar que tudo o que conhece, inclusive si mesmo, foi aniquilado. Trata-se identificar que a nulidade, sempre aparecerá no fundamento de tudo que existe no mundo. A partir desse momento, a existência do Eu e de todas as outras coisas do mundo, convertem-se em um ponto de interrogação, e quem assume o seu lugar é o “Eu da nulidade”. Nishitani afirma que nesse momento

(...) no qual a nulidade, que se oculta como uma realidade no fundamento do Eu e de todas as coisas, se faz presente como uma realidade do Eu, de tal maneira que a própria existência junto do ser de todas as coisas se converte em uma única dúvida. O Eu chega a ser a grande dúvida quando se dissolve a distinção entre o que duvida e o duvidado, quando o campo de tal distinção é superado.¹⁴

Para Nishitani, ao referir-se ao Eu como fenômeno, sua pretensão não é dizer que existe outra coisa por trás do ser pessoal, mas sim, que o nada não está escondido, apenas aparece por trás da pessoa, e caracteriza-se como a realidade.¹⁵ Nesse ponto, encontra-se a chamada “grande dúvida”, que

(...) somente se revela a partir do fundamento de nossa existência quando insistimos em nossas dúvidas (quem sou? Porque existo?) até seu limite, como atos conscientes de quem duvida. A grande dúvida representa não só o ápice do Eu que duvida, mas, também o momento de seu perecer deixando de ser Eu. Nesse momento, o Eu é ao mesmo tempo, o nada do Eu, e esse nada é o lócus do nada, onde tem lugar a transformação mais além da grande dúvida. A grande dúvida, como o campo de conversão de grande dúvida mesma não pode emergir senão como um lócus do nada, por isso é grande.¹⁶

Na manifestação da grande dúvida o “Eu” posiciona-se como o “lócus” do Nada, e percebe-se como um ser perecível que existe enquanto ser no nada. Essa percepção promove uma grande transformação nesse ser, que entende a grande dúvida também como a “grande morte”. O Eu deixa de ser “Eu”, ser em si, para ser nada, e ao mesmo tempo, auto afirmar-se como Eu. Nessa relação com a “grande dúvida”, O Eu se depara com seu “rosto original”, que Nishitani define como “(...) a realização (atualização e apropriação) plena da realidade do Eu e de todas as coisas.”¹⁷

¹³ Cf. *ibid.*, 1999, pp.53 – 54.

¹⁴ *Ibid.*, 1999, p. 121.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 1999, cf. p. 121.

¹⁶ *Ibid.* 1999, p. 58.

¹⁷ *Ibid.*, 1999, p. 59.

Assim, o lócus do nada não é um atributo inato da existência humana como é a razão, mas simplesmente é nada, e aparece no despertar do homem em situações limite.¹⁸ Geralmente, quando se fala do nada, pensa-se em termos de algo que se introduz na relação com o ser e se utiliza dele como instrumento para sua negação. Isso faz com que esse conceito, seja compreendido como algo que é nada porque não é ser, por isso, ao aparecer, é especialmente vinculado, no pensamento ocidental, a nulidade presente no Niilismo. Entretanto, para Nishitani, essa abordagem niilista, que torna o Nada um simples conceito derivado do Eu, do ser, não é suficiente para a compreensão de sua definição no Oriente, que determina que o nada precisa ser entendido/ compreendido com um “nada absoluto”, onde tudo o que é em si, é negado.

Essa compreensão de nada absoluto, só é possível se o nada for entendido como um elemento vivo, pois

(...) não existe nada por trás da pessoa, porém essa afirmação não surge de uma conversão conceitual, sim somente existencial, separada do modo de ser da pessoa centrada em si mesmo. Se a compreensão centrada na pessoa é ligada com a essência e a emergência da pessoa, a negação do ponto de vista centrado na pessoa não pode ser uma autonegação existencial do homem como pessoa. A virada do homem como pessoa de uma auto compreensão centrada na pessoa para uma auto abertura como manifestação do nada absoluto (...)¹⁹

O que Nishitani quer é que, mesmo que não exista nada por trás da existência da pessoa, essa afirmação não surge num momento de conversão conceitual do Eu consciência, para o Eu ser em si, mas surge ligada a existência efetiva, no processo de desfazimento do Eu, e surge em si mesma, sem que possa ser caracterizada como objeto passível de observação. Essa conversão, só pode ocorrer a partir da compreensão de que, se a negação do ponto de vista da pessoa, não pode ser considerada como o nada, enquanto autonegação existencial, esse nada deve ser compreendido como algo centrado em uma “auto abertura” do ser enquanto campo de manifestação do Nada Absoluto.

A questão da Vacuidade (Sunyata)

Conforme aponta Nishitani, para encontrar-se com sua verdadeira face, é necessário que o homem realize um processo de auto abertura para o Nada absoluto. Essa auto abertura se dá no momento em que o Eu, na busca pelo seu “em si” descobre o Nada como seu fundamento. Nesse processo, enquanto a percepção de que o Eu em si só pode ser conhecido se a objetividade for ultrapassada – e por objetividade, Nishitani define o caráter de objeto que o Eu recebe de sua relação com o mundo – da mesma forma, para compreender o niilismo, é necessário compreender, um campo que ultrapassa sua consciência e seu intelecto. Esse seria o campo de “Sunyata”, da “Vacuidade”.²⁰

Segundo Nishitani, a Vacuidade ou Sunyata, embora refira-se também a nada, a nulidade, ou ao vazio, ela difere da definição desses conceitos apresentada pela filosofia Ocidental. Ele entende que no ocidente a nulidade é compreendida como ausência de tudo, principalmente, em termos de Niilismo. Da perspectiva de Sunyata cada coisa que “é”, se

¹⁸ Cf. Ibid., 1999, p. 63.

¹⁹ Ibid., 1999, p. 121.

²⁰ Ibid., 1999, P. 178.

manifesta de acordo com seu próprio modo de ser. Isso significa que tudo o que exibía sua forma de dispersão e dissolução na nulidade é devolvido outra vez ao ser.²¹

Ao colocar a questão desta forma, Nishitani dá indícios de que a nulidade no Oriente recebe o status de questão ontológica que pode aparecer atrás de qualquer experiência no âmbito da sensação e da razão, brotando de fora do ser experimentado aí, como o que anula essa experiência e esse fundo do ser que afeta, diretamente, a qualidade essencial de todas as coisas no mundo.²² Podemos perceber, ainda, que a anulação não é algo mais que uma demonstração da aparência ilusória dos seres, uma condição que faz todas as coisas desaparecerem e não deixarem rastro, sugerindo que a vida em si é e sempre será impermanência.

Na concepção ocidental de Niilismo, a existência é entendida como um caminho para o vazio, o sem sentido, sem significado, e o Nada é considerado um oposto ao ser. Desse modo, o ser que existe, quando se depara com a nulidade, deixa de existir e torna-se um lado oposto da existência e, mesmo que não permaneça, sempre será o ponto de referência para a concepção do conceito. Diferente disso, do ponto de vista Oriental, a nulidade é convertida em Sunyata, lugar onde o ser pode se realizar em coexistência com o nada.

Por isso, para Nishitani, a saída para a superação do niilismo no Ocidente ou Oriente, está em compreender que a nulidade precisa e deve ser convertida em Sunyata.²³ A Vacuidade – ou a nadidade – de Sunyata não é representada como algo fora do ser, mas sim, como uma Vacuidade absoluta, ou um “nada absoluto”²⁴ que se esvazia até mesmo das representações sobre a própria Vacuidade e “por essa razão, no fundo é una com o ser, do mesmo modo que o ser no fundo é uno com a Vacuidade”.²⁵ Na Vacuidade, todas as coisas podem recolher-se em si e encontrar-se novamente com seu verdadeiro Eu, e esse Eu, ao encontrar-se consigo, recupera novamente sua possibilidade de existência. Cada coisa que deixou de existir enquanto fenômeno, pode encontrar-se com sua forma real, sua virtude, sua capacidade individual de existência:

O pinho regressa a virtude do pinho, o bambu a virtude do bambu, o homem a virtus de sua humanidade. (...) nesse sentido, a vacuidade pode ser denominada o campo do “fazer ser” (Ichtung) em contraposição com a nulidade, que é o campo da anulação (Nichtung).²⁶

Assim, em Sunyata, todas as coisas podem ser substancializadas novamente, e podem recuperar sua individualidade, pois aí se estabelece uma relação de aproximação da coisa com seu em si, em seu próprio terreno, ou com o que Nishitani chama de “*mesmidade*”:

(...) no campo da vacuidade a mesmidade de uma coisa não pode ser expressada simplesmente em termos de seu “ser uma coisa ou outra”. Mas, ao revelar-se como algo que precisamente não pode ser expressado, ela também, se descobre como algo que não pode ser expressado. A mesmidade se descobre como algo que não pode ser totalmente expressado com a linguagem habitual da razão, nem com nenhuma linguagem que contenha

²¹ Ibid., 1999, p. 180.

²² Ibid., 1999, p. 201.

²³ Ibid., 1999, p. 179.

²⁴ A questão do Nada absoluto foi uma das noções centrais da filosofia da Escola de Kyoto, contudo nosso objetivo aqui é apresentar apenas a visão de Nishitani sobre esse conceito. Para uma melhor compreensão sobre o tema remeto o leitor ao livro: “O nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto” ver NETO; GIACÓIA Jr., 2013 que apresenta uma visão mais ampla sobre o conceito, inclusive em Nishida e Tanabe.

²⁵ Op. cit.

²⁶ Ibid., 1999, p. 180.

sua forma lógica. Se de todas as formas nos vimos obrigados a expressá-la com palavras, somente poderíamos fazê-lo em termos de um paradoxo, como “não é essa ou essa coisa, logo não é essa ou essa coisa”.²⁷

Para Nishitani, o Ser só pode ser reconhecido como ser quando a Vacuidade está em unidade com ele. Cada coisa existente deve ser conhecida simplesmente quando permanece em seu terreno, no campo da Vacuidade. Todas as coisas aparecem em sua substância unicamente quando emergem de uma união com a Vacuidade. No campo da vacuidade, a substancialidade é uma substancialidade absolutamente não substancial diferente do que entendemos como substancialidade na razão.²⁸

Isso quer dizer que “o que” de uma coisa, é um “o que” real, somente quando é absolutamente um “não que”. A forma eidética de uma coisa é a forma verdadeira, somente quando é una com a “não-forma” absoluta, uma vez que na vacuidade (Sunyata), “(...) uma coisa, em seu terreno, não tem anverso e nem reverso. É pura e simplesmente ela mesma tal como é em sua mesmidade e nada mais.”²⁹

Isso é o modo de ser das coisas em sua mesmidade, que consiste em um modo de ser em que as coisas afirmam-se centradas em si mesmo sem qualquer dispersão de seu significado. Não existe influencia nenhuma, seja de objetos externos ou da própria razão. É como se na mesmidade, o homem pudesse alcançar a totalidade de sua mente em conexão com sua existência.

No Oriente, desde a antiguidade, o termo utilizado para designar esse estado da mente é *samādhi*. Esse termo que tem um significado próximo ao de recordação, sugere que na Vacuidade o homem encontra-se através de uma recordação do seu Eu, e nela ele esquece seu Ego, que representa a subjetividade do individual, e alcança um outro tipo de conexão com as coisas³⁰.

Para Nishitani, *samādhi* contém certa dualidade em sua interpretação, pois, enquanto

(...) a palavra se refere em primeiro lugar a um estado mental, se aplica também ao modo de ser de uma coisa em si mesma quando esta se afirma em sua própria posição. Nesse sentido, podemos chamar esse modo de ser “um ser-*samādhi*”. A forma das coisas como são em seu próprio terreno é similar a aparência das coisas em *samādhi*.³¹

Por ter dois significados a palavra *samādhi* pode ser entendida como um estado real e como autoafirmação das coisas, por isso ela pode definir como a coisa será vista pelo Eu no campo da Vacuidade, e ao mesmo tempo a forma como ele vê a aparência da coisa. Esse é um ponto onde o Ser só pode se apresentar realmente e ser considerado realmente um Ser, quando está em uníssono com a Vacuidade.

Segundo Nishitani, é costume considerar a mesmidade das coisas a partir de uma circunferência, quer dizer, olhar sempre para o contorno das coisas, observá-las de fora, da borda, e por isso, não conseguir alcançá-las em sua mesmidade, já que, ao observá-las de fora, da borda, elas não se revelam. Nesse caso, a única saída para compreensão das coisas, como elas são em si mesmas, é ultrapassar esse limite e saltar da borda da circunferência para o centro, e então, só assim, será possível alcançar também o Sunyata, pois

²⁷ Ibid., 1999, p. 181.

²⁸ Idem ibid.

²⁹ Ibid., 1999, p. 184

³⁰ Ibid., 1999, p. 184.

³¹ Ibid., 1999, p. 185.

O salto representa a abertura de nosso interior no campo do Sunyata como o mais próximo absoluto que somos nós mesmos. O centro representa o lugar no qual o ser das coisas é constituído em uníssono com a vacuidade, o lugar no qual as coisas mesmas se posicionam, se afirmam e assumem um “auto estabelecimento”.³²

Conseguimos dessa forma alcançar o lugar onde todas as coisas se sustentam em seus próprios seres, onde recordamos a existência e a forma real das coisas. Aqui essa nulidade que em um primeiro momento, era o vazio, revela-se como o Sunyata, como possibilidade de ultrapassar a nulidade, e como o lugar mais próximo do nada absoluto.

No campo do Sunyata, todas as coisas manifestam sua mesmidade, quando realizam o ato de se auto afirmar, como virtus, e como sua própria forma determinada. Podemos considerar que essa será uma grande conquista, principalmente, porque, como seres humanos, essa realização da autoafirmação, comporta, de uma vez, aquela afirmação que tanto buscamos, que é a afirmação mais elementar de nossa existência, qual seja, da nossa realidade enquanto ser. Por isso, o campo do Sunyata é visto como o campo da “Grande Afirmação”, uma vez que, é onde o ser se auto afirma, e reconhece sua verdadeira face.³³

Em toda essa construção sobre a relação do Eu com si mesmo, a construção da ideia de Sunyata, e a busca pelo fundamento da religião, o que Nishitani pretende é principalmente, esclarecer e encontrar uma explicação para o que é o sujeito.

A definição mais comum que se conhece é aquela que expressa algo que subsiste no ser humano, na base de suas diversas faculdades como fator unificador. Indica o modo de ser pelo qual o homem se vê como o que é. Nishitani aponta que a metafísica antiga, defendia uma ontologia que se centrava em um conceito de substancia que designava o ser das coisas como elas são em si. Com o passar do tempo o desenvolvimento e a priorização da razão, passou-se a adotar um ponto de vista que afirmava que por trás do conceito de substancia, subjazia uma origem baseada no entendimento puro como referencial para a atividade cognoscitiva. Nesse momento é que o ponto de vista do sujeito como autoconsciência, que repetidamente tornou-se o centro de um determinado sistema de crítica, substitui a ontologia criada anteriormente.³⁴

Para Nishitani, a nulidade não deve ser observada e nem pensada da mesma forma que se pensa a razão, uma vez que essa, se “insere” ou pensa de maneira impositiva através da determinação de seus próprios princípios dentro da natureza, mesmo que ela seja vista como algo que está na base, no fundamento das coisas.

Quando a nulidade se insere em nosso ser, no cerne das coisas, ela não quer se separar das coisas, ela ataca e se funde na existência. Com ela, a existência das coisas, e do Eu, tornam-se incompreensíveis, completamente, e não se pode dizer o que elas são. É então que a “grande realidade” surge.³⁵

A grande realidade é a dúvida real, e essa dúvida é a nossa maior realização, a forma mais perfeita de aproximação da verdadeira manifestação daquela mesmidade das coisas, pois encontra-la supõe movimentar-se no campo onde a mesmidade se manifestou na base do ser, desde o princípio para o campo do Sunyata como algo que está mais próximo do absoluto.

Contudo, embora essa afirmação pareça situar o campo da nulidade como um campo mais além da realidade – como um campo onde está por exemplo, Deus ou o Mundo das

³² Ibid., 1999, p. 187.

³³ Cf. ibid, 1999, p. 188.

³⁴ Cf. ibid, 1999, pp. 188–192.

³⁵ Ibid, 1999, p. 193.

Ideias de Platão – no Sunyata, não é assim que acontece. No campo do Sunyata, a compreensão cotidiana é ultrapassada e se estabelece um ponto de conexão entre a sensação e a razão, para aprender a existência das coisas e do Eu. Por isso, o campo do Sunyata, não pode ser considerado um ponto de vista do aqui, embora, represente uma transcendência orientada para a compreensão do nosso aqui cotidiano, a nulidade permanece em suspenso, contra a existência, situada apenas em si mesma.³⁶

No Ocidente, a concepção com a nulidade é compreendida como uma negação absoluta que abrange toda a existência e está relacionada diretamente a anulação total do ser. Ela ocorre em antítese com a existência e caracteriza-se como algo puramente negativo e contraditório porque não pode evitar a sua existência e nem se separar dela como nos mostra Nishitani, já que

Ao ser essencialmente transição e negatividade negativa, é radicalmente real; porem o ponto de vista mesmo é essencialmente, nulidade, oca e vazia. O ponto de vista da nulidade é em si mesmo essencialmente nulidade, e só como tal pode sê-lo.³⁷

Assim, nulidade no ocidente é sempre, essencialmente nulidade e não pode se livrar disso. Porém, quando falamos sobre o ponto de vista de Sunyata percebemos que é algo totalmente distinto. Não é um ponto de vista que aborda a simples negatividade como algo negativo, nem é algo essencialmente transitório. Ele é mais complexo que isso. Sunyata, é onde a negação absoluta é, ao mesmo tempo, no sentido explicado antes, uma grande afirmação. Não é simplesmente um ponto de vista, onde se pode sustentar que a definição de Eu e das coisas são o vazio. Se fosse esse o caso, não haveria distinção nenhuma na forma como se manifesta a nulidade no fundo das coisas e do Eu, e não seria necessário distinguir as visões do Ocidente e do Oriente.

Os fundamentos presentes no ponto de vista do Sunyata são outros: não é simplesmente a afirmação de que o Eu seja o vazio, mas sim, que a Vacuidade é o Eu e faz parte dele; não se trata de um ponto de vista no qual as coisas sejam o vazio, mas sim, que a Vacuidade seja as coisas. Uma vez tendo lugar essa conversão, podemos superar o ponto de vista do Eu, que considera a nulidade como algo que se situa mais além da sua existência.³⁸

Quando o indivíduo ultrapassa o campo da simples nulidade, enquanto vazio total, e alcança o Sunyata, a conversão que ocorre, é da borda para o centro da circunferência, é o momento em que todas as coisas, em sua mesmidade, podem ser vistas reunidas em uma só, como se os diferentes pontos de uma circunferência fossem desenhados em um só centro.

Assim, na nulidade de Sunyata, o que encontramos é o campo da dispersão infinita. Neste campo os âmbitos da sensação e da razão se constituem como a negação dessa orientação para a dispersão infinita. Isso só ocorre porque tudo está junto e unido. Isso se torna possível pela concentração de todas as coisas em um centro único, um centro que faz o mundo ser o que é.³⁹

Segundo Nishitani, em Sunyata, eu e as coisas tornam-se uma grande “unidade absoluta”:

No campo da nulidade todo nexos e união se desfaz e o auto enclausuramento das coisas é absoluto, estão dispersas umas a respeito das outras interminavelmente. E inclusive o ser de cada coisa se faz pedaços em cada

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 194.

³⁷ *Ibid.*, 1999, p. 195.

³⁸ Cf. *ibid.*, 1999, p. 195.

³⁹ *Ibid.*, 1999, p. 201.

direção, dominando por cima de suas tangentes, por assim dizer, das que nós não sabemos de onde vem e nem aonde vão. Essa existência parece desvanecer-se em uma nulidade insondável, sua possibilidade de existência. (...) no campo do Sunyata as coisas recuperam novamente a possibilidade de existência (...) as coisas se fazem presentes na possibilidade de existência que possuem no fundo.⁴⁰

Isso indica que no campo de Sunyata, não existe mais circunferência a que nos referimos acima, porque “tudo é uno” e não pode ser simbolizado por um círculo (ou esfera). Assim, quando falamos sobre o campo do Sunyata, temos que admitir que cada coisa em sua mesmidade mostra o modo de ser central de todas as coisas, e por isso chega a ser absoluto. Isso é a unidade, ou melhor dizendo, a sua realidade. “Tudo é Uno” significa o mundo como ordem unificadora do sistema de tudo o que é. Todas as coisas no campo do Sunyata estão ligadas em uma relação que Nishitani define como de servo e senhor, e chama de “circumincisional”⁴¹ Isso quer dizer que, quando uma coisa está situada em uma posição de serva de outra, ela reside no fundamento dessa coisa, e torna essa coisa o que ela é, e dessa forma a faz situar-se como senhora de si mesmo. É como se cada coisa se introduzisse no terreno da outra e fizesse dessa coisa parte de si.

Ocorre que quando uma coisa vai além do campo do Sunyata, essa coisa que era seu fundamento originário, e existia em si mesmo, não é mais o fundamento originário das demais coisas. Ao invés disso, quando ocorre essa situação, ela deixa de ser si mesmo, e passa a ser o ser do outro também.

Para Nishitani, não é possível para nós explicarmos o fato de que todas as coisas são no mundo. Somente no campo de Sunyata, onde o ser é visto como ser-no-nada, nada-no-ser, é possível para cada um, ser em si com os demais e, portanto, também, não-ser em si com os demais.⁴²

O mais importante a se observar nessa reflexão é que quando ocorre, o que Nishitani chama de “interpenetração” de todas as coisas, podemos conhecer a relação mais próxima do fundamento das coisas que qualquer outra relação concebida no campo da sensação e da razão, pela ciência, mito ou filosofia

(...) o sistema circumincisional mesmo, onde cada coisa em seu ser se introduz no terreno de qualquer outra coisa, não é em si e, contudo, precisamente como tal (quer dizer, situada no campo do Sunyata) nunca deixa de ser em si mesma, não é outra coisa que a força que une todas as coisas em uma. É a força que configura o mundo e lhe permite ser um mundo. O campo de Sunyata é um campo de força. A força do mundo se faz manifesta na força de cada coisa no mundo.⁴³

Na relação circumincisional tal como acabamos de descrever, cada coisa em seu terreno, também está no terreno das demais, mesmo ainda quando permanece em seu próprio terreno. Isso significa que no ser das coisas, o mundo “mundeia”, ou seja, transforma as coisas em mundo. Tudo isso só é possível no campo do Sunyata, uma vez que ele é o campo da relação circumincisional é o campo de uma força em virtude da qual todas as

⁴⁰ Ibid., 1999, p. 204.

⁴¹ Cf. ibid., 1999, p. 206.

⁴² Cf. ibid., 1999, p. 208.

⁴³ Cf., ibid., 1999, p. 209.

coisas tal como são em si mesmas se compreendem a si mesmas conjuntamente em uma só: “o campo da possibilidade do mundo. O campo da possibilidade da existência das coisas.”⁴⁴

Segundo Nishitani, o campo da Vacuidade é algo para o qual despertamos como um aqui, porque é um campo que se abre para nós, mais próximo do que nossa consciência cotidiana se abre para nosso próprio Eu. Chegamos a ser nós mesmos quando atingimos o campo do Sunyata. O significado desse giro para o campo do Sunyata, quer dizer que quando a nulidade se abre e surge no fundamento do Eu, não é percebida simplesmente como uma nulidade separada desse Eu. Não é simplesmente percebida como nulidade, mas é atraída para esse Eu, que passa a perceber-se como Vacuidade. Isso é chamado de transcendência extática do sujeito, por fazê-lo voltar para si mesmo dentro do campo de Sunyata, como absoluto: pois a Vacuidade é o próprio Eu.

Assim, podemos entender que a vacuidade é definida como o campo de possibilidade do mundo e também da existência das coisas. “A vacuidade é o Eu”, isso significa que, a base do Eu está em seu próprio terreno e isso torna possível a compreensão de que esse Eu é um ser em si. Contudo, isso não quer dizer que o Eu é simplesmente uma coisa da qual pode tornar-se consciente. O campo de Sunyata, dentro do qual, o mundo e as coisas são possíveis, se abre no terreno do Eu, que se encontra em seu próprio terreno, e é visto como origem de seu próprio ser. Esse terreno do Eu, e o Eu que está dentro de seu próprio terreno, são em essência anteriores ao mundo das coisas. No campo de Sunyata para o indivíduo poder enxergar a si e perceber sua existência, ele precisa entender que sua existência descansa no vazio, e isso é o que chamamos de “ser” é sempre o algo não-objetivo das coisas como elas são em si.

Para Nishitani, quando pensamos no Eu, no sentido objetivo e fenomênico, não encontramos o ser, e nunca poderemos encontrá-lo senão na forma não objetiva, que define o que é em si, e isso é a Vacuidade. A consciência é originalmente o vazio e suas raízes, só pode manifestar-se no campo da vacuidade. A consciência é originalmente o vazio. Contudo, essa Vacuidade original não é diferente do fato de que, por exemplo, o ver seja ver em si. Nesse caso, o fato de ver pode ser entendido, como uma atividade infundada (ou vazia em seu próprio fundamento), e isso significa que o ver, falando com propriedade, é ver sem fundamento.⁴⁵

Compreender a Vacuidade significa entender que a sensação denominada ou a percepção ver (e também a consciência como um todo) é, no fundo, Vacuidade. Desse modo, para Nishitani, o campo de Sunyata é um campo cujo centro está em todas as partes. É o campo onde cada coisa – como um centro absoluto, possuída de uma individualidade absolutamente única – se manifesta como é em si. Dizer que cada coisa é um centro absoluto significa dizer que onde quer que uma coisa seja, ou exista, o mundo se faz mundo - “mundeia” -, ou seja, o mundo transforma em mundo. E isso, por sua vez, significa que cada coisa, por estar em seu próprio terreno, está também no terreno de todos os seres, e o inverso também, cada coisa ao estar no terreno de todas as outras, cada uma está em seu próprio terreno. “(...) e essa relação que é inconcebível, tem uma exceção, que está no modo não objetivo de ser das coisas, pois aí elas são o que são em si.”⁴⁶

Portanto, declarar que uma coisa é como é em si mesma, não difere em nada de dizer que todas as coisas são essencialmente unas com as outras e se compreendem conjuntamente como um mundo. Esse é o “Uno e todo”, não como se contempla a partir do

⁴⁴ Cf., *ibid.*, 1999, p. 209.

⁴⁵ Cf., *ibid.*, 1999, p. 210 – 211.

⁴⁶ *Ibid.*, 1999, p. 226.

campo da razão, como na visão Ocidental, mas sim, como é compreendido a partir do campo de Sunyata. Não é como observamos antes, simplesmente um ser, mas sim o ser uno com as outras coisas e com a Vacuidade. Essa não é uma união absoluta abstraída da multiplicidade e da diferenciação do mundo, mas sim, uma união absoluta no campo onde a multiplicidade e a diferenciação estão absolutamente radicalizadas. Isso “(...) significa que no campo de Sunyata todos os centros, são absolutamente independentes, e ao mesmo tempo, são essencialmente unos.”⁴⁷

Esse centro, como modo de ser, no campo da Vacuidade não pode ser projetado sobre qualquer outro campo, a não ser sobre ele mesmo. Ele é imediatamente presente – e imediatamente realizado como tal – no lugar em que o Eu “é” realmente, e encontra-se consigo mesmo. Ele está a mão e em baixo de nossos pés. Da mesma forma que ninguém pode ver, nem ouvir por outra pessoa, assim também, nenhuma ação do Eu pode ser levada a cabo por um substituto. Todas as ações implicam, por assim dizer, uma imediatez absoluta. É nesse momento que aparece o que denominamos centro. O que temos em mente não é uma unificação do sujeito e do objeto, mas sim o que chamamos antes de uma interpenetração circuminacional.⁴⁸

Assim, podemos perceber porque a Vacuidade entendida por Nishitani é diferente da concepção ocidental. Enquanto o nada no Ocidente é anulação, esvaziamento completo do ser; no Oriente, o nada é o começo, é onde o ser pode ser completar e se conhecer realmente

Referências

GIACÓIA Jr., Oswaldo. Sortilégios da individuação: cooriginação dependente e vacuidade. Uma reflexão a partir de Nāgārjuna e Nishida. In: Neto, Florentino. Antonio.; Giacoia Junior, Oswaldo (org.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas, SP: Phi, 2017.

HEISIG, James W. *Philosophers of Nothingness*. Honolulu: University of Hawai’I Press, 2001.

LOPARIC, Zeljko (org). *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009.

NETO, Antônio Florentino. GIACÓIA Jr, Oswaldo (Orgs). *O nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*. Translated by Seisaku Yamamoto; Translation and introduction by Robert E. Carter; State University of New York Press, Albany, 2006.

NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Tradução Raquel Bouso García. Madrid, Espanha: Siruela, 1999.

NISHITANI, Keiji. *The Self-Overcoming of Nihilism*. Translation and introduction by Graham Parkes; State University of New York Press, Albany, 1990b.

MICHELAZZO, José Carlos. Ser e Sunyata: Os caminhos ocidental e oriental para ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento. In: LOPARIC, Zeljko (org). *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial, 2009. (Pág.95-97)

VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

⁴⁷ Idem ibid.

⁴⁸ Cf. op. cit.